

CUERPOS QUE DESAPARECEN: MERCADO, TECNOLOGÍA Y
ANIMALIDAD EN *LOS CUERPOS DEL VERANO*,
DE MARTÍN FELIPE CASTAGNET

POR

LILIANA COLANZI
Cornell University

En *Mind Children* (1988), el experto en robótica Hans Moravec planteó la posibilidad de que eventualmente pudiéramos descargar los recuerdos y la conciencia de una persona en una computadora. Moravec quería probar que no somos otra cosa que patrones de información y que el siguiente paso del ser humano sería su traslado del soporte orgánico a la máquina: el hombre del futuro es concebido como un cyborg. Estas ideas, desarrolladas luego por futurólogos como Ray Kurzweil, nunca pudieron ser probadas, por la sencilla razón de que el cerebro humano no funciona como una computadora: las conexiones de billones de células ocurren de manera diferente a las conexiones digitales en una computadora; una conciencia como la del ser humano tampoco aparece a partir del funcionamiento de la red digital. En los últimos años, más bien, ha tomado cuerpo una teoría inversa, que sugiere que es el ser humano quien asimilará las máquinas a su cerebro: implantes tecnológicos en el cerebro permitirán que este desarrolle nuevas capacidades; paradójicamente, por el camino inverso, en esta teoría el hombre del futuro también es concebido como un cyborg.¹

Pese a que la interfaz entre lo humano y la máquina ha sido ampliamente abordada en la ciencia ficción norteamericana, y en especial desde el subgénero del *cyberpunk*, solo recientemente la literatura latinoamericana ha comenzado a explorar sus implicaciones sociales y éticas. En ese sentido, uno de los textos narrativos más complejos a la hora de abordar la relación humano-máquina es la novela *Los cuerpos del verano* (Premio a la Joven Literatura Latinoamericana 2012), del argentino Martín Felipe Castagnet: hay en este libro una preocupación por la forma en que las nuevas tecnologías desfamiliarizan nuestra relación con el cuerpo. Esta desfamiliarización llega al punto tal que la identidad del individuo ya no pasa por el cuerpo: el sujeto se muda a Internet y se convierte en parte de la gran red electrónica que nos entrecruza. Castagnet muestra otra preocupación del presente: la forma en que la sociedad de mercado se inmiscuye tanto en nuestras vidas

¹ Ver “The Brain Is Not Computable”, artículo de Antonio Regalado que hace referencia a estas teorías.

que debemos pensar al sujeto en relación a dicha sociedad. En Castagnet, el cuerpo es parte inerte de las leyes del mercado capitalista, sin que haya formas de defenderse ante ellas. El autor también se enfoca en el cuerpo como lugar de las inscripciones de lo animal en la cultura, donde se disputan continuamente eso que Gabriel Giorgi, en su libro *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (2014), llama “formas y políticas de lo viviente que resisten el orden ‘propertizado’ y privatizado de cuerpos y formas de vidas” (289). El signo animal es el que permite al protagonista de la novela reafirmarse como cuerpo ante una cultura cada vez más incorpórea que ha terminado de escindir al sujeto, convirtiendo su cuerpo en mercancía.

CUERPOS EN LA ERA DEL GOBIERNO CIBERNÉTICO

Los cuerpos del verano se sitúa en la línea de algunas obras de ficción latinoamericanas de las últimas décadas que conectan la informática y la cibernética con profundos cambios sociales en un contexto futurista, como por ejemplo las novelas *Santa Clara Poltergeist* (1990), del brasileño Fausto Fawcett, *Las islas* (1998), del argentino Carlos Gamerro y *El delirio de Turing* (2003), del boliviano Edmundo Paz Soldán. Si algo tienen en común estas tres obras es el énfasis en la figura del *hacker* como héroe marginal en lucha contra un sistema opresor simbolizado por el Estado y las corporaciones; las ficciones de Fawcett, Gamerro y Paz Soldán se mueven dentro de un paradigma en el que el sujeto todavía puede situarse por afuera del Estado y las corporaciones, de modo que el *hacker* ocupa un lugar romántico y contestatario en las utopías tecnológicas. *Los cuerpos del verano*, en cambio, anuncia el momento en el que individuo, Estado y mercado se fusionan por completo a través de Internet. El poder ya no se entiende como un agente foráneo contra el cual combatir sino como un conjunto de relaciones en las que nos movemos; Internet es parte de la identidad del individuo.

En Argentina, el cuerpo conectado a chips, implantes y prótesis ha servido como metáfora de la cambiante relación entre individuo, Estado y mercado (King 1). En *Science Fiction and Digital Technologies in Argentine and Brazilian Culture* (2013), Edward King señala que “the figure of the implant also points toward the continuities between the dictatorship period and postdictatorship neoliberalism in which mass media networks have taken the place of the state in the manipulation of memory” (2). La novela gráfica *El Eternauta* (publicada por entregas entre 1957-1959 y reescrita en 1969), de Héctor Oesterheld, traza una conexión entre la represión de la dictadura y la intervención de los cuerpos a través de implantes que convierten a los hombres en robots: privados de memoria, estos robots se transforman en esbirros de la invasión alienígena y atacan a sus semejantes. En *La ciudad ausente* (1992), de Ricardo Piglia, Elena, la mujer de Macedonio Fernández, una vez muerta, es recuperada convertida en máquina; esa “máquina de narrar”, sin embargo, va más allá de la misma memoria

de Elena y se conecta a la ciudad ocupada por los militares. Sus historias son también narraciones del “inconsciente” de la ciudad reprimida (Corbatta 56).²

Si en los ejemplos anteriores la tecnología está asociada a un Estado totalitario que ejerce control sobre los ciudadanos, en *Los cuerpos del verano* el poder no está representado a través de un sistema soberano o de la ley. El gobierno cibernético que retrata Castagnet no tiene la cara de un caudillo o de un dictador: de hecho, pareciera no tener cara alguna, lo que no significa, por supuesto, que carezca de ideología y de objetivos.

¿Cuál es el sistema o la ideología que produce y reproduce el gobierno cibernético? ¿Qué posibilita esta forma de poder que está implícito en todo el conjunto de nuestras relaciones? Para el colectivo Tiquin, “la cibernética no es simplemente uno de los aspectos de la vida contemporánea, su vertiente neotecnológica por ejemplo, sino el punto de partida y el punto de llegada del nuevo capitalismo” (96).³

Capitalismo y cibernética son los ejes de la novela de Castagnet: *Los cuerpos del verano* explora un nuevo tipo de sensibilidad en el que las personas ya han internalizado la realidad virtual como parte fundamental de la identidad contemporánea, una realidad inextricablemente ligada a la lógica de mercado. Sin llegar a ser una novela de denuncia sobre los peligros de un presente cada vez más atravesado por los dispositivos tecnológicos y el consumo, *Los cuerpos del verano* no pierde de vista que la tecnología no es un ente racional, aséptico, exento de ideología. “La tecnología no es racional; con suerte, es un caballo desbocado que echa espuma por la boca e intenta desbarrancarse cada vez que puede. Nuestro problema es que la cultura está enganchada a ese caballo” (32). Y más que ser un retrato del futuro, *Los cuerpos del verano* captura varias de las obsesiones del siglo XXI con respecto a la intervención de los cuerpos y al desplazamiento de la experiencia humana hacia Internet; se trata de una novela arraigada en ansiedades profundamente contemporáneas.

LA PRIMERA MERCANCÍA: EL CUERPO

Los cuerpos del verano propone un mundo en que se ha conseguido la inmortalidad digital: la conciencia del individuo pasa a Internet después de la muerte física, donde se permanece en “estado de flotación” hasta el momento en que pueda ser descargada

² En *Cyborgs in Latin America* (2010), Andrew Brown sugiere que las ficciones argentinas del cuerpo poshumano hibridado con la máquina no apuntan a un acoplamiento gozoso, sino que son recordatorios de un pasado dictatorial traumático: “The cyborg becomes a re-membering figure that can never forget the dismembering reasons for its prosthetics grafts and metallic replacements” (36).

³ Si hubiera que fechar la llegada de ese nuevo capitalismo a Latinoamérica, en su versión neoliberal salvaje, puede pensarse en el Chile de Pinochet en los años setenta, seguidor de las recetas de Milton Friedman y los Chicago Boys; a fines de los ochenta, esas recetas se expanden por el continente y llegan a la Argentina de la mano de Carlos Menem.

—o “quemada”, el término utilizado por Castagnet— en otro cuerpo. La reencarnación se lleva a cabo en los cuerpos de personas que han muerto y cuyos órganos funcionan gracias a una batería; de esta manera, el nuevo humano se reconfigura como un cyborg-zombie, una especie de muerto viviente que trabaja para pagarse los cuerpos que le sirven de cáscara.

La historia está contada a través de Ramiro “Rama” Olivaires, quien “reencarna” por primera vez en el cuerpo de una mujer gorda de mediana edad después de pasar varias décadas en estado de flotación. Rama decide regresar al “mundo físico” para buscar al amigo que lo traicionó y que se casó con su exesposa después de que él pasara al estado de flotación. La elección del punto de vista narrativo es muy acertada: al haber pasado tanto tiempo en flotación, Rama se encuentra en la situación de tener que descubrir poco a poco cómo se han transformado las relaciones sociales en su ausencia, y el lector se entera de los cambios del entorno a través de su mirada un tanto extrañada. Así describe Rama las impresiones sobre su nuevo cuerpo:

Lo primero que hice al estar solo fue meterme los dedos en la concha. No sentí nada. Acostado en la cama del hospital, la ventana hermética pero sin cortinas, observo la batería por primera vez, enchufada a mi cuerpo como una correa entre el perro y su amo. Los médicos querían que durmiera. Mi mente estaba fresca aunque el cerebro fuera usado; si la cabeza tenía algún historial, había sido borrado. (11-12)

Es curiosa la forma en que Rama habla de sí mismo: por un lado dice “mi cuerpo” y “mi mente”, pero a continuación se refiere a “la cabeza” y “el cerebro”, como estableciendo distancia con ciertas partes de su cuerpo. El cuerpo es “suyo” en la medida en que le ha sido asignado, pero Rama se concibe a sí mismo como un ser que *habita* un cuerpo. En esta novela, los cuerpos son objetos sin historia, receptáculos de otras subjetividades, mercancías intercambiables.

La división binaria del sujeto en cuerpo y mente —o cuerpo y alma—, en la que el cuerpo ocupa un lugar inferior dentro de la construcción del yo, tiene una larga historia en la cultura occidental. Katherine Hayles, en su libro *How We Became Posthuman* (1999), traza el origen del cyborg poshumano en la tradición liberal que privilegia el pensamiento abstracto por encima de la materia (5). La novela de Castagnet está concebida dentro del paradigma cartesiano que divide al sujeto en cuerpo y conciencia a través del planteamiento “*cogito, ergo sum*” (pienso, luego existo). En el *Discurso del método* (1637), que sirvió de base al pensamiento occidental moderno, Descartes propuso que la razón—el pensamiento abstracto—era lo que nos hacía humanos, mientras que el cuerpo pertenecía a la esfera de lo animal. El vehículo de la razón era el habla: Descartes no les reconocía a los signos de los animales la categoría de lenguaje, y por tanto señalaba que sus habilidades y destrezas no probaban que los animales

fueran nuestros semejantes, sino que eran más bien autómatas cuyos procesos no se diferenciaban del mecanismo de un reloj.⁴

Esta preferencia por el proceso cognitivo en detrimento de la corporalidad marca también una relación de propiedad con el cuerpo: Hayles afirma que “[i]dentified with the rational mind, the liberal subject *possessed* a body but was not usually represented as *being* a body” (4). De este modo, al no identificarse con su cuerpo (la parte “animal” del yo), el sujeto establece con él una relación de dominio similar a la que ejercería un amo con su esclavo.⁵

Si bien la era cibernética ha reemplazado el concepto de “alma” por el de “conciencia” o “información”, su concepción de un sujeto escindido continúa la línea del pensamiento cartesiano. Por ello, cuando el protagonista de *Los cuerpos del verano* describe la batería que conecta a su cuerpo como “una correa entre el perro y su amo”, está adscribiéndose a una larga tradición liberal que establece una relación de desidentificación con el cuerpo, y de dominio y propiedad sobre él: la conciencia es el “amo”, mientras que el cuerpo es el “perro”, el animal que debe ser dirigido, comandado y domesticado.

Rama, pues, “posee” un cuerpo asignado por el Estado, un cuerpo cuya historia personal ha sido enteramente borrada y por el que Rama siente una vaga curiosidad. Al protagonista no le preocupa tanto regresar al mundo físico en un cuerpo de diferente sexo y con algunos desperfectos —le falta un riñón— como el hecho de que su familia no pudo pagarle una batería inalámbrica, obligándolo a cargar la batería en una mochila a todas partes. Porque si bien la promesa de la inmortalidad se ha vuelto real y se ha socializado como un derecho, no se aplica de la misma manera para todos: los ricos pueden pagarse cuerpos jóvenes y sanos, mientras que la clase media tiene que conformarse con cuerpos imperfectos. La inmortalidad está sujeta a la lógica del capitalismo: los cuerpos son considerados “un recurso natural valioso” (17). Si la mercancía es la unidad de medida de todo el sistema capitalista, en la novela de Castagnet los cuerpos humanos devienen mercancía. Estos cuerpos/mercancías se comercian de acuerdo con los valores imperantes: juventud y belleza determinan el precio en el mercado.

⁴ “Es asimismo algo muy destacable que, aunque haya algunos animales que dan muestras de mayor habilidad que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que estos no muestran ninguna en muchas otras; de manera que lo que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, porque, en ese caso, tendrían más que ninguno de nosotros y lo harían mejor en todo; por el contrario, carecen totalmente de él, y no es sino la naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, tal como se observa que un reloj, compuesto únicamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de nuestra prudencia” (80).

⁵ Gillian Brown compara esta relación con la del anoréxico que somete a su cuerpo a un régimen tiránico en busca del completo triunfo de la mente sobre la necesidad física de comida (citado en Hayles, 5).

En un mundo en que Internet se convierte en el repositorio de la identidad humana (la red es la “pecera” donde flotan apaciblemente los muertos), los cuerpos, en cambio, pasan a ser vistos como prótesis. “Vivo en mi cuerpo original, aunque a veces fantaseo con intercambiarlo por el de una chica asiática”, se presenta Azafrán, una adolescente de 16 años (45-46). La novela persigue esta idea, dado que la identidad se independiza de lo material: el cuerpo no es lo que se es, sino algo que se compra o que es proveído por el Estado.

Lo humano se resignifica, hay una nueva forma de entenderlo que no pasa necesariamente por una adscripción indisoluble a un cuerpo; si podemos comprarnos uno, entonces es posible redefinirnos cuantas veces queramos. En la novela, esta redefinición es sometida a la implacable ley del mercado: un cuerpo joven es más costoso que un cuerpo viejo, y un cuerpo femenino, vale más que un cuerpo masculino. Es decir que la posibilidad de acceder a cuerpos más sanos, más jóvenes y capaces de concebir sirve como símbolo de clase. No obstante, el mercado de los cuerpos permite fetichizar hasta tal punto la experiencia de ser “otro” que el deseo se extiende a los cuerpos que se alejan de los cánones de belleza imperantes: la “otredad” también adquiere valor de mercado con la aparición de las parafilias.

En *Escenas de la vida posmoderna*, Beatriz Sarlo remarca que el cuerpo está totalmente atravesado por el mercado y las tecnologías:

Se sueñan objetos que modificarán nuestros cuerpos y este es el sueño más feliz y más aterrador [...] [A]hora se nos ofrecen objetos que alteran nuestro cuerpo: prótesis, sustancias sintéticas, soportes artificiales, que entran en el cuerpo según pautas de un *design* que cambia cada quinquenio (¿quién quiere los pechos chatos que se usaron hace diez años o la delgadez de la década del sesenta?) En el escenario público, los cuerpos deben adecuarse a la función perfecta, resistente a la vejez, que antes se esperaba de las mercancías. (32-33)⁶

Si Oosterheld imaginaba en *El Eternauta* a los “hombres-robot” como productos siniestros de una fuerza imperialista que controlaba a los ciudadanos a través de implantes, en tiempos más recientes las prótesis se han convertido en objetos de deseo, en medios para reinventarse y poner en escena una identidad. “Es nuestro narcisismo el que va a

⁶ En Argentina, el exponente más mediático de esta asociación entre cuerpo, tecnología y capitalismo tal vez haya sido el empresario, actor y personaje de la farándula Ricardo Fort, heredero de una de las mayores fortunas de su país. Fort se sometió a veintisiete cirugías para modificar su cuerpo, que incluyeron la instalación de dieciséis tornillos de titanio en la columna y anillos para separar las vértebras, prótesis para resaltar sus pómulos y la manzana de Adán e incluso un implante de talones para ser más alto. Conocido por su intensa vida mediática, Fort era para algunos un cyborg, pero también “una mercancía más”, “la puesta en escena de su propio cuerpo” (Lennard).

convertirnos en cyborgs, no los cambios climáticos o la falta de bosques y alimentos”, dice el protagonista de la novela *La piel* (2015), del argentino Juan Terranova.

En el “nuevo capitalismo” al que se refiere Tiquun, el cuerpo es la primera propiedad. Nos pertenece para ser modificado, alterado, mutilado, conectado, ensanchado y, en última instancia, destruido. *Los cuerpos del verano* muestra cómo la relación de propiedad con respecto al cuerpo exagera el impulso autodestructivo: se ponen de moda los deportes de alto riesgo, los millonarios se prenden fuego para evitar que sus cuerpos sean reutilizados, la tortura gana adeptos. El momento en que el cuerpo pierde su rol central en la supervivencia, la sociedad se dedica fervientemente a su fetichización; las personas están más obsesionadas que nunca con las posibilidades que ofrece la experiencia sensible, cuanto más peligrosa o escatológica, mejor. La sociedad que se ha empeñado en negar y borrar el cuerpo hasta el punto de convertirlo en una prótesis, regresa una y otra vez a él en busca de aquello que ha perdido: el mundo de las sensaciones. Solo que, una vez separado el individuo de su cuerpo, las sensaciones ya no le pertenecen sino como “experiencia” mediada por el mercado: yo compro el cuerpo que necesito para experimentar lo que significa ser otro.

El cuerpo es el lado animal que ha sido borrado de la cultura: sobrevive como zombie, como prótesis, y retorna como obsesión. Rama, por ejemplo, describe fascinado las necesidades biológicas del cuerpo anfitrión: “Sonríe mientras me hago pis. Lo interpreto como una falla, como haría al escuchar un ruidito dentro del auto; luego lo disfruto, de pie, en un mediodía cada vez más fuerte” (12). Son precisamente las necesidades fisiológicas asociadas con el exceso animal –orinar y defecar– las que Rama registra con un interés placentero.

Para Gabriel Giorgi, el cuerpo animal es importante porque permite visibilizar los procedimientos que hacen que la vida se convierta en “apropiable y privatizable”, en propiedad y mercancía (297). De esta forma, ser persona significa ser en primer lugar “dueña de su cuerpo y de su vida”, tener absoluto control sobre un cuerpo cosificado y aislado que es al mismo tiempo su primera propiedad (298). En *Los cuerpos del verano*, el consumo de esta cosa/mercancía/propiedad/cuerpo animal bordea la autocanibalización: “Podría meter mi brazo en crema y lamerlo y morderlo hasta dejarlo en hueso”, dice Rama (70); la destrucción del cuerpo asegura una relación de propiedad y dominio sobre él.

¿MUNDO QUEER?

La falta de identificación con respecto al cuerpo crea numerosos problemas, situación que se hace evidente en el ámbito de la sexualidad; en *Los cuerpos del verano* asistimos al colapso de lo heteronormativo. ¿Cómo es posible mantener una sola identidad sexual cuando el cambio de sexo es algo inevitable y constante? Rama,

por ejemplo, es “quemado” por primera vez en un cuerpo de mujer, pero después de una pelea en la que su cuerpo anfitrión es destruido, vuelve en el cuerpo de un varón africano. La gente se dirige a él llamándolo alternativamente “señora” y “señor” (53); su hija Vera –quien permanece en estado de flotación– sueña con organizarle una boda en la que él se case vestido de novia (40).

Entretanto, Gales, el nieto de Rama, descubre que quiere ser mujer y solicita ser “quemado” en un cuerpo femenino, lo cual genera situaciones confusas. Dice Rama: “Me encuentro en mi restaurante favorito con una chica muy bonita; me siento orgulloso que sea mi nieto. Varones y mujeres se giran para mirarlo, quizás evaluando el precio de la intervención. En las redes sociales fingimos que Gales es mi novia, así Azafrán no me persigue más” (111). Azafrán es la nieta de la exesposa de Rama con su segundo marido; este intenta seducirla. Rama va a visitar a Azafrán mientras está “quemado” en el cuerpo del africano y le miente que su cuerpo original era de mujer. Más tarde, cuando intenta besarla, Azafrán se niega alegando que, aunque Rama tenga cuerpo de hombre, no deja de ser una mujer:

Tomo un trago de limonada. Una hoja de menta se me pega a los labios gruesos. Azafrán se aproxima y me la quita. Yo la sostengo de la cintura y le doy un beso. Abre los labios y después los cierra, se los abro con la lengua, ella aprieta los dientes. “¡No, sos lesbiana! ¡No quiero!”.
 “Soy un hombre. Siempre fui un hombre”.
 “¡Sos lesbiana y me querés seducir!”.
 Aprieta las piernas contra el cuerpo y me acusa con los ojos color oliva desorbitados: “Te dejaste morir a propósito para conseguir un cuerpo de hombre y seducirme”. Me río. “¡Es verdad!”, grita ella. (88)

La desorientación de Azafrán es un síntoma de la desestabilización de las ficciones identitarias en un mundo en el que el cuerpo se ha vuelto una prótesis del yo, y no necesariamente una parte consustancial de él. Las categorías de hombre y mujer, pero también las de lesbiana, gay o trans ya no son suficientes en esta sociedad: Rama, por ejemplo, se sigue identificando como hombre aunque habite un cuerpo de mujer, mientras que su nieto Gales, aunque ha nacido en un cuerpo de hombre, se define como mujer.

El cuerpo resulta un referente escurridizo para establecer la identidad “original” de un sujeto. La gente puede consultar el registro Koseki, una base de datos donde se constatan todas las sucesivas reencarnaciones de una persona y los usuarios de cada cuerpo, y que es el sistema que garantiza la inscripción del sujeto como ciudadano. Pero es el deseo el que irrumpe, perturba y, finalmente, expande las fronteras de lo posible. Así registra Rama los cambios que se producen en este mundo nuevo para él:

Una mujer en un cuerpo de hombre que se viste de mujer.

Un quemado se frota con su hermana dentro de la cama hasta que ella pide más.

Una monja se suicida para poder ser sacerdote con su nuevo cuerpo.

El sexo siempre encuentra la forma de reinventarse pese a la limitada variedad de posiciones y combinaciones. El sistema lo continúa utilizando como motivación: es común la exigencia entre parejas de ganar más plata para obtener mejores cuerpos. Ya se venden paquetes turísticos que incluyen en el precio los cuerpos más apropiados. La permisividad se borrona; las distinciones se rejerarquizan antes de volver a decantar. Conozco a un hombre que le quería poner Bukkake tanto si fuera hijo como si fuera hija; los nombres son los primeros en adaptarse a las nuevas circunstancias. (31-32)

La retratada por Castagnet es una sociedad posgénero que pone en evidencia la ficcionalidad de toda identidad y en la que la tecnología y el mercado posibilitan más identidades de género que el binomio hombre-mujer. Pero ¿se trata de una sociedad *queer*? Para el filósofo y activista Paul B. Preciado (anteriormente conocido como Beatriz Preciado), la identidad *queer* conlleva necesariamente una toma de posición política: “El movimiento *queer* no es un movimiento de homosexuales ni de gays, sino de disidentes de género y sexuales que resisten frente a las normas que impone la sociedad heterosexual dominante, atento también a los procesos de normalización y de exclusión internos a la cultura gay” (“Queer”).

Lo que muestra *Los cuerpos del verano* no es necesariamente la fluidez de las identidades sexuales como proyecto de resistencia a un poder hegemónico, sino más bien como consecuencia del mercado en el que la experiencia se fetichiza.

Los cuerpos del verano fue publicada en 2012, dos años después de que se modificara en Argentina la Ley de Matrimonio Civil 26.618 para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo, haciendo de Argentina el primer país latinoamericano en reconocer legalmente la unión civil entre homosexuales y el décimo a escala global. El 2012 también se aprobó la Ley de Identidad de Género que garantiza que las personas trans puedan registrar sus documentos con la identidad sexual de su elección, además de asegurarles tratamiento médico estatal; esta ley también estipula la gratuidad de los tratamientos hormonales y las operaciones de cambio de sexo. El reconocimiento político y jurídico de las sexualidades alternativas anuncia el momento en que estas pasan a ser asimiladas socialmente; las identidades *queer* ya no serían alteridades culturales: a partir del matrimonio gay y la ley de identidad de género, esos cuerpos se inscriben dentro de la institución jurídica de la familia y se les hace un espacio de inclusión social, un espacio que viene con su consiguiente escuadrón de médicos, pedagogos, psicólogos, psiquiatras y visitantes sociales.

Y, por supuesto, también se abren nuevos mercados para la cirugía plástica. Hoy en día las empresas públicas y privadas argentinas pueden realizar cirugías totales o parciales de “aumento de busto, mastectomía, penectomía, vaginoplastia, vaginectomía

y prótesis peneana, entre otras”.⁷ Durante la dictadura militar argentina las personas LGBT fueron repudiadas, perseguidas e incluso asesinadas; ahora el matrimonio homosexual y la cirugía de cambio de sexo son derechos constitucionales.

En *Los cuerpos del verano* cambiar de sexo ya no es un estigma, sino una oferta más en el mercado de la experiencia, una especie de turismo (incluso turismo sexual, si se quiere): los cuerpos son intercambiables y transitorios, no se está obligado a establecer con ellos una relación política. Se puede comprarlos, experimentar con ellos y desecharlos en un ciclo infinito.

En un mundo incorpóreo y posidentitario como el de *Los cuerpos del verano*, el cuerpo ha sido borrado hasta tal punto que tanto ciudadanía como identidad no pasan por lo físico, sino por la adscripción a Internet. Después de todo, no es una idea tan apartada de la realidad: cada vez se es más a través de las redes sociales, al punto de que los perfiles públicos en lugares como Facebook o Twitter pueden parecer más reales que la persona de carne y hueso que hay detrás de ellos. Con la progresiva migración de las relaciones sociales y las operaciones económicas a la red se está acelerando el “disembodiment” de la cultura; en la novela de Castagnet, el siguiente paso, más radical, es el traslado del ser humano a una realidad virtual.

Este mundo virtual no es del todo etéreo, sino que tiene su propia “corporalidad”: Rama describe la Internet como un cuerpo “transparente, viscoso, translúcido”, similar al de una medusa que agrupa a millones de algas bajo su campana (20), mientras que la pantalla de la computadora “huele a sangre, a líquido amniótico” (14). Una vez que se ha sido parte del cuerpo virtual es posible regresar al mundo físico, siempre y cuando no se lo haga en el cuerpo original: mediante este procedimiento, el sujeto es consciente de que ya no “es” más un cuerpo, sino que simplemente “posee” uno durante un determinado tiempo.

Como consecuencia de la desaparición del cuerpo en la concepción del yo, las fronteras de los géneros se reconfiguran y se difuminan, y se visualizan y se hacen posibles otros deseos, otras sexualidades. El gesto contestatario viene de los que deciden rechazar la inmortalidad y respetar el ciclo biológico, así como de los panchamas, los seres que eligen ser quemados en sus cuerpos originales, y de quienes hablaré más adelante.

Las posibilidades que ofrece la experimentación sexual mantienen entretenida a la población; la novela describe con detalle la emergencia de distintas parafilias. Aunque su poética es diferente, el interés en este tema acerca a Castagnet a un autor como Mario Bellatin, en cuya narrativa—pienso en *Flores* (2000) y *Salón de belleza* (1994)—emergen constantemente diversos patrones de comportamiento sexual alternativo. Mientras que

⁷ “Argentina ofrece operaciones gratuitas de cambio de sexo”. *El Comercio*, 29/05/2015. Online. Acceso 26/04/2016.

para los *freaks* de Bellatin las identidades sexuales fluidas y ambiguas se constituirían en un espacio de resistencia ante un sistema dominante heterosexual, católico y orientado a la familia nuclear, en *Los cuerpos del verano* el sistema dominante es el que permite, gestiona y estimula la experimentación como modalidad de consumo.

Ante la tentación de adscribir *Los cuerpos del verano* a una lectura distópica, a la manera de la crítica social del *cyberpunk*, o a una utopía cyborg como la que visualiza Donna Haraway en su “A Cyborg Manifesto”,⁸ Castagnet ofrece un futuro más complejo en que capitalismo y deseo, a través de los avances tecnocientíficos, son capaces de convertir al cuerpo en mercancía a la vez que desestabilizan la institución heterosexual y crean otras formas de comunidad.

En su exploración del sujeto fundido en Internet y el cuerpo conectado a prótesis y librado a las leyes del mercado, el tono de *Los cuerpos del verano* no es ni apocalíptico ni apologético. En cualquier caso, la novela hace énfasis en las paradojas del nuevo orden.⁹

ANIMALES EN UN MUNDO CIBERNÉTICO

Los cuerpos del verano muestra una sociedad permisiva y hedonista en la que el crimen es relativo en el horizonte de la eternidad, y en la que el rol disciplinario del Estado ha sido desplazado en buena parte por la sociedad de consumo. En la novela no hay regímenes opresores visibles ante los cuales luchar. El estado de flotación en Internet permite la gozosa suspensión del tiempo y del espacio, convirtiéndose en “el lugar donde solo se vive el momento, la luna y la nieve, las canciones y los fuegos artificiales, donde todos rehúsan caer en la desesperación y en las responsabilidades” (38).

Para los que están “quemados” en algún cuerpo, la inmortalidad establece una relación ambigua con la ley, ya que ningún crimen tiene consecuencias definitivas (la pena de muerte se vuelve obsoleta, por ejemplo). Internet es el nuevo gobierno que gestiona lo vivo de tal manera que el ser humano termina literalmente fundiéndose en él; no existe espacio del sujeto que no esté atravesado por la cibernética. Internet ya no es una extensión del ser humano, sino que el humano es una extensión de Internet. El horizonte civilizatorio, pues, está determinado por el avance cibernético, y los

⁸ “[A] cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints” (295).

⁹ Como sugiere el mismo Castagnet en una entrevista: “Me parece que justamente allí yace la gracia de la novela, en que son todos cuerpos fallidos, son cuerpos que se desmoronan y al mismo tiempo cuerpos con los que se puede fantasear [...]. [P]uede inventar circunstancias en las que se empezaran a valorar cuerpos que ahora no estamos valorando. Es decir que siguen siendo objetos feticizados y mercantilizados pero lo que cambia es cuáles son los que se buscan”. Ver la entrevista completa en Morley, Josefina. “Creo que esto es el futuro”.

disidentes del sistema son aquellos que rechazan la inmortalidad que ofrece lo virtual o los que no quieren abandonar sus cuerpos.

Los que eligen morir son tan pocos que “ni siquiera llegan a ser una estadística” (17); entre ellos están la exesposa de Rama y su hijo Teo. La muerte es la verdadera frontera, una que está signada por el cuerpo y su condición animal, perecedera, frágil. Nada debe recordar al hombre su mortalidad, por lo que en *Los cuerpos del verano* los símbolos de la muerte y sus rituales son borrados, como los cementerios, que se transforman en granjas o son convertidos en museos. Si el ser humano se separa de su armazón biológica, si se define como patrones de información, entonces el verdadero cementerio es Internet –“en internet me esperan mis muertos”, dice Rama (14)–, y la cultura es una cultura zombie sostenida por muertos vivos.

Una de las normas en esta sociedad es que el individuo debe reencarnar siempre en otros cuerpos, nunca en el propio. Los llamados panchamas son la minoría de la población que elige ser “quemada” en su propio cuerpo. Ellos son considerados seres inferiores, degenerados, más cercanos a la animalidad. El regreso a la mente original evidencia un cortocircuito, una suerte de fractura que hace que los panchamas tengan movimientos torpes. Los panchamas están destinados a morir cuando su organismo decaiga y no pueda ser reacondicionado. Aferrarse al cuerpo original no es ilegal, pero está penalizado con la exclusión social. Cuzco, por ejemplo, el hombre que hace la limpieza en casa de Rama, tuvo que escapar del campo porque allá “lo escupían por panchama” (90). En la ciudad tampoco lo tratan mucho mejor; Gales, el nieto de Rama, opina que Cuzco es “un discapacitado de mierda” (33).

Elegir la muerte es el gesto de resistencia más revolucionario en un cuerpo social que ha conseguido suprimirla o postergarla indefinidamente. Si el cuerpo es propiedad en la sociedad neoliberal, los panchamas de la novela desarticulan ese devenir mercancía negándose a abandonar sus cuerpos y aceptando su condición mortal (y por tanto biológica, animal). El racismo hacia los panchamas se manifiesta en comentarios en los que se les compara con animales: “Se dice que los panchamas tienen la sangre y los huesos diferentes, que tienen los pitos más grandes o que son animales; algunos se refieren a ellos como los cuatro dedos o las bestias de cuatro patas” (73).

La comparación con los animales establece el contraste entre naturaleza y cultura, civilización y barbarie, hombre y animal, binomios que moldearon la mentalidad colonial en Latinoamérica y fueron el eje de su proyecto de modernidad, una modernidad civilizadora en constante antagonismo con el mundo ingobernable, salvaje, de lo animal.

“La frenología y la anatomía comparada han demostrado, en efecto, las relaciones que existen en las formas exteriores y las disposiciones morales, entre la fisonomía del hombre y de algunos animales, a quienes se asemejan en su carácter” (73), escribe en 1845 el educador y político argentino Domingo Faustino Sarmiento en su libro *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Los animales son el eje de

un constante reordenamiento biopolítico, el lugar donde el poder civilizatorio redefine incesantemente los términos de lo viviente: la comparación con los animales, incluso cuando está codificada en términos científicos o pseudocientíficos, como en Sarmiento, es siempre una distribución de jerarquías, de valores, que opera para decidir a quiénes se hace vivir y a quiénes se deja morir.

Los panchamas existen como rebeldes en los márgenes de la ciudadanía; el resto de la población se niega a dejarse ver públicamente con ellos o a contratarlos, y los empleos que consiguen son los peor pagados. El mismo término “panchama” hace referencia a uno de los nombres que se les da a los miembros de las castas inferiores en el Asia del Sur, los dalit o “intocables”, discriminados por la creencia tradicional de que son impuros y obligados a ocuparse de los trabajos más estigmatizados. Al reivindicar el cuerpo como base de la identidad, los panchamas hacen visible el elemento animal que está sublimado y latente en la cultura, la cualidad inestable y opaca que resiste a someterse a cualquier ordenamiento. La novela construye a los panchamas dentro de un sistema de exclusión que los convierte en *zoé*, en vida desnuda que no ha de ser protegida y a la que no se le reconoce una existencia política, una característica que comparten con los animales. Hay varias instancias en la novela en que los panchamas están asociados a los animales: Cuzco tiene “aliento a rata” y trabaja esporádicamente en un establo cuidando caballos, junto a los que duerme a veces (85), otro panchama “huele a mariscos” (75).

Los cuerpos del verano revela la ambivalencia de lo natural en un mundo entretejido con la realidad virtual. La naturaleza existe como simulacro en los íconos de flores y caballos de los que están suspendidos en flotación. En los hogares de la clase media, el perro es una computadora que salta y ladra. Esta naturaleza virtual, inmortal y controlable es la que se presenta a primera vista como aceptable y civilizada; la otra, la de los panchamas animalizados y alejados del control cibernético, contiene un elemento de imprevisibilidad y exceso que la hace potencialmente amenazante.

Resulta significativo que los panchamas sean relegados a Gorila, una villa miseria construida en un antiguo cementerio que a la vez funciona como mercado negro de órganos, y donde se cree que no hay conexión a Internet, ese dispositivo que funciona como codificador de humanidad (aunque el narrador explica a continuación que la conexión existe, pero de manera más precaria). Nótese la elección del nombre “Gorila”, que hace referencia al animal que ha devenido en símbolo pop (King Kong), representado como monstruo racializado y brutal que irrumpe en las grandes urbes aterrorizando a los habitantes: los binomios naturaleza/cultura, civilización/barbarie operan en la representación de la villa en la que viven los panchamas.¹⁰ El hecho de

¹⁰ Hay un subtexto más: en Argentina, “gorila” es un término político usado para designar a los antiperonistas radicales, y que se extiende a las personas con ideas políticas de extrema derecha.

que Gorila esté situada en el espacio que antiguamente ocupó el cementerio habla del estatus de tabú de la muerte y de su expulsión de la sociedad (para la gente, las tumbas traen mala suerte). Gorila es el trazo animal –biológico, indomable, mortal– que ha sido expulsado de la sociedad pero que existe contiguo a la ciudad, recordándole de su potencial destabilizador.

El componente racial de Gorila aparece mencionado en la novela, y si bien no es un tema predominante –Rama habla de la presencia de negros e indígenas en la villa–, actúa como un elemento latente; es imposible no asociar Gorila con las villas miseria que proliferan en Buenos Aires, en las que viven migrantes latinoamericanos y rurales discriminados no solo por la falta de educación y recursos, sino también por su extracción indígena (por ejemplo, muchos migrantes bolivianos, peruanos o paraguayos son llamados despectivamente “cabecitas negras”). Tampoco entra hasta Gorila el registro Koseki, de manera que aquellos que habitan la villa miseria son indocumentados, gente sin existencia política que transita la zona opaca entre lo humano y la animalidad y que, al apartarse del control cibernético, se convierte además en potencialmente criminal. Porque si Internet es el imperio de la transparencia y del flujo de información, Gorila es el lugar del apagón informático, de la conexión a Internet precaria o ausente, el lugar que puede evadir el control gubernamental.

En Gorila reinan el contrabando y la ilegalidad. Así describe Moisés, el jefe de Rama, lo que se puede encontrar en el mercado negro: “Cuerpos sin notificar. Intervenciones fuera de la ley. Alquileres por un día. Menores de edad. Grupos de cuerpos desechables para actividades de riesgo. Guerrillas. Experimentos químicos. Clítoris del tamaño de un pulgar, si eso te interesa” (72). El comercio de los cuerpos existe, pero su dinámica escapa la regulación estatal. En este mercado informal, los cuerpos tienen usos inesperados, peligrosos, no permitidos, fuera de la legislación. Gorila es uno de los posibles resultados de la aplicación salvaje del modelo neoliberal a una población sin redes asistencialistas: migración, empleos de mala calidad, exclusión de los sistemas jurídicos y de protección social y de los servicios de salud. Es, también, el paraíso de la piratería, de lo “trucho”, de la imitación, de lo obsoleto, de lo *kitsch*: en Gorila se puede encontrar desde órganos humanos “de baja calidad” hasta mapas del subte de hace veinte años y –en un guiño irónico– libros de poesía.

Al final, después de ser quemado en dos cuerpos humanos, Rama encarna sorpresivamente en un caballo. El panchama Cuzco es el encargado de alimentarlo y cuidarlo; Rama disfruta del “olor a excremento y orina” y se masturba “frotando el pene contra mi estómago” (113). Es evidente la multiplicidad de identidades en Rama: “Vera me llama ‘papá’. Gales me llama ‘abuelo’. Septiembre me llama ‘Ramiro’. Los chicos me llaman ‘Rama’. Cuzco continúa llamándome ‘señor’. Puedo oler cómo se disuelve mi ego. Los demás caballos no tienen un nombre para mí” (114).

Los cuerpos del verano muestra una sociedad en la que la tecnología ha resignificado el concepto de familia e identidad; Rama se encuentra repartido entre diversos roles

—padre, bisabuelo, tatarabuelo, empleado, patrón—, se mueve entre varias generaciones y realidades, y en cuerpos frágiles y pasajeros. En un momento en que el cuerpo se borra cada vez más de la cultura, en que toda la cultura está mediada por la tecnología y el capitalismo, la novela de Castagnet explora, sugiere e interroga las formas de pensar y construir lo común a partir de los cuerpos. *Los cuerpos del verano* es un viaje a lo físico, a lo animal, a aquello que todavía no tiene un nombre porque permanece opaco, ininteligible, heterogéneo y mutante, aquello donde se intentan formas alternativas y no privatizadas de entender la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- “Argentina ofrece operaciones gratuitas de cambio de sexo”. *El Comercio*, 29 mayo 2015. 26 abril 2016.
- Brown, Andrew J. *Cyborgs in Latin America*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2010.
- Castagnet, Martín Felipe. *Los cuerpos del verano*. Buenos Aires: Factotum, 2012.
- Corbatta, Jorgelina. *Narrativas de la Guerra Sucia en Argentina*. Buenos Aires: Corregidor, 1999.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Tercer Milenio, 2012.
- DNA Dreams*. Dir. Bregtje van der Haak. *Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep* (VPRO), 2012.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad* V/2. *La voluntad de saber*. Martí Soler, traductor. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Google Baby*. Frank Zippi Brand, dir. HBO Documentary Films, 2009.
- Haraway, Donna. “A Cyborg Manifesto”. *The Cybercultures Reader*. David Bell y Barbara M. Kennedy, eds. Londres: Routledge, 2000.
- Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: U of Chicago P, 1999.
- Hoschild, Arlie Russell. *The Outsourced Self*. Nueva York: Picador, 2012.
- Lennard, Patricio. “Ricachondo”. *Página 12*, 18/12/2009. 26 abril 2016.
- King, Edward. *Science Fiction and Digital Technologies in Argentine and Brazilian Fiction*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Moravec, Hans. *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge: Harvard UP, 1988.
- Morley, Josefina. “Creo que esto es el futuro”. *Lupa Zoom Contemporáneo*. 26 abril 2016.
- Preciado, Paul B. *Testo yonqui*. Barcelona: Espasa, 2008.
- . “Queer: Historia de una palabra”. *Parole de Queer*. 15 febrero 2016.
- Regalado, Antonio. “The Brain Is Not Computable.” *Technology Review*, 18 febrero 2013. 24 septiembre 2016.

- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Losada, 1963.
- Terranova, Juan. *La piel*. Buenos Aires: Galerna, 2015.
- Tiqqun. *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela & A. Machado, 2015.

Palabras clave: Cyborg, cuerpo, sociedad de mercado, *queer*/posgénero, animalidad

Recibido: 26 mayo 2016

Aprobado: 23 agosto 2016